Ks. Ireneusz MROCZKOWSKI

MIĘDZY FASCYNACJĄ I UPRZEDMIOTOWIENIEM
Teologiczno-moralny wymiar cielesności ludzkiej

Wszystkie „uczynki nieczystości" są dziełem człowieka poddanego trojakiej pożądliwości. Jednak od chwili, kiedy mieszka w nas Duch Boży [...], a ciało jest „przybytkiem Ducha Świętego" [...], człowiek otrzymuje dar czci i nie musi hołdować własnemu egoizmowi seksualnemu. Integracja daru czci w osobowości człowieka zobowiązuje do ciągłego dorastania emocjonalnego i osobowego.

> Ciało jest odzieniem duszy,
> przysłaniającym jej nagość i wstyd.
> Zmysłowiec i pyszałek przypisują
> swej krwi i swej żywotnej cielesności
> skłonność do złego.
>
> J. G. Hamann, *Les Méditations bibliques*

Chrześcijanie nie powinni być zażenowani współczesnym zafascynowaniem ciałem ludzkim ani też zaskoczeni licznymi – niestety – przejawami jego banalizowania w czasach tak zwanej rewolucji seksualnej. Powinni raczej sięgnąć do własnej tradycji biblijno-teologicznej, przypomnieć niektóre własne zaniedbania i nie bać się krytycznego spotkania z przedstawicielami współczesnych nauk o człowieku. Z tego spotkania można wyjść z przeświadczeniem o wnoszeniu oryginalnego, chrześcijańskiego wkładu w kształtowanie prawdziwej kultury ciała.

Potwierdzeniem chrześcijańskiej zażyłości z cielesnością jest teologia ciała Jana Pawła II[1]. Jej tworzenie zostało rozpoczęte jeszcze w toku dyskusji nad *Humanae vitae*. Wyraźnie sformułowana została z okazji synodu biskupów poświęconego rodzinie i kontynuowana potem w wielu wątkach papieskiego nauczania. Po *Veritatis splendor* widać wyraźnie, jak ważne jest adekwatne ujęcie natury osoby ludzkiej w wielu obszarach moralnej refleksji o człowieku.

Przed współczesnymi teologami stoi zadanie ujęcia cielesności w kontekście natury osoby ludzkiej. Trzeba je podejmować poprzez rozmowę teologa zarówno z biblistą, jak i z filozofem reflektującym nad istotą cielesności. Wydaje się, że stoimy dziś przed zadaniem podobnym do tego, przed którym stali

[1] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

Ojcowie Kościoła: musimy pokazać fascynujące przesłanie Biblii ludziom, którzy odkryli ciało, jego piękno i głębię.

ROLA CIAŁA W TOŻSAMOŚCI OSOBY

Jedną z cech współczesnych refleksji filozoficznych nad ciałem jest odejście od metafizyki. Obecnie filozofowie poświęcają wiele uwagi fenomenologii cielesności, analizują życie popędowo-uczuciowe i za wszelką cenę starają się przezwyciężyć dualizm – jak piszą – angeliczno-platoński[2]. Ojciec fenomenologii, E. Husserl, twierdził, że ciało dostarcza poznaniu materiału w postaci zmysłowości, stanowi centrum orientacyjne ludzkiego działania oraz jest miejscem uspołeczniania osób.

Wytyczona przez Husserla fenomenologiczna droga refleksji nad ciałem ludzkim znalazła wielu następców. O ile fenomenologowie niemieccy (np. M. Scheler) zwracali uwagę na transcendentalny charakter przeżyć cielesnych, o tyle Francuzi (J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty) podkreślali egzystencjalny charakter odniesienia człowieka do świata w ciele. Właśnie Merleau-Ponty wykorzystał Husserlowskie rozróżnienie na Leib (ciało ludzkie) i Körper (ciało materialne). To poprzez ciało tworzy się przestrzenność, w nim skupia się jedność przeżyć ludzkich oraz odczuwa się ograniczoność istnienia. Okazuje się, że ciało jest miejscem odczuwanego rozróżnienia między dotykanym i dotykającym, widzianym i widzącym, historią osobistą i uogólnieniem. Podmiotowość wyrasta z faktycznego przeżycia świata przez widzące, czujące i słyszące „ja" naturalne.

U Merleau-Ponty'ego widać wpływy F. Nietzschego, który poświęcił ciału wiele uwagi jako najbardziej bogatemu i rzeczywistemu fenomenowi człowieka. Ów fenomen jawi się w określonej sile wyrazu, działaniach i skutkach. Ciało wyraża po prostu to, co do tej pory przypisywano duszy: chwytanie jedności ludzkiego poznania przy zachowaniu wielości ludzkich przeżyć. W tym kontekście trzeba rozumieć słynne powiedzenie Nietzschego, że dusza jest tylko słowem dla określenia czegoś na ciele, a duch został stworzony przez ciało jak ręka jego woli. Znika więc u Nietzschego – jako dziecięce myślenie – dualistyczne ujęcie ciała i duszy. Nie przystoi ono po prostu obudzonym i widzącym.

Takie widzenie cielesności pociąga za sobą określone postulaty etyczne. Generalnie sprowadzają się one do pełnego ekstazy potwierdzania całości życia. Nietzsche nazywa to dionizyjskim wymiarem życia. Ów cudowny fenomen dionizyjski kształtuje w człowieku wyższe ciało. Odkrywa w nim moc

---

[2] Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994, s. 23-48.

życia, karmi się tajemnicą seksualności i triumfuje nad przemijaniem i śmiercią[3].

Nawet w tak redukcjonistycznych ujęciach nie zanika potrzeba nadania głębi przeżyciom cielesnym. Może to być wymiar dionizyjski życia (Nietzsche), integracja przeżyć fizycznych, psychicznych i duchowych (Merleau-Ponty) czy samokoncentracja, w której ciało staje się posłuszne „ja" (Scheler). Zdolność człowieka do nadawania kształtu swoim przeżyciom cielesnym podkreślają także przedstawiciele niemieckiej antropologii filozoficznej (H. Plessner i A. Gehlen). Według Plessnera człowiek j e s t ciałem i m a ciało materialne. Musi stać się sobą poprzez moralność, co zresztą nie uwolni go od u t o p i j n o ś c i usytuowania, czyli przypadkowości bycia w świecie.

Oprócz filozofów do dyskusji nad ciałem i duszą włączyli się w naszym wieku etolodzy, biolodzy, neurolodzy i specjaliści od cybernetyki. Wielu z nich sprowadza ciało do robota wykonującego rozkazy komórek nerwowych w ludzkiej czaszce. Są jednak i tacy, którzy traktują człowieka jako całość, a ciało staje się dla nich źródłem doznawania, poznawania i doświadczenia siebie. „Body-experience" staje się „self-experience". Celem takiego doświadczenia ciała pozostaje przybliżenie się do szczęścia rozumianego jako dobre samopoczucie, wyzwolenie się od stresów i koszmarnych przeżyć dzieciństwa[4]. Niektórzy psycholodzy mówią nie tylko o materialności ciała, ale wprost o jego duchowości. Okazuje się, że ciało „nie jest tak po prostu przedmiotem materialnym, który daje się zrozumieć w czysto fizycznych kategoriach. Nie, ciało nie jest naczyniem ducha, lecz duchem, który stał się ciałem [...] Mimo iż nam się wydaje, że potrafimy wyjaśnić mechanizmy ciała, w ich centralnym punkcie tkwi tajemnica miłości. Serce człowieka, gdzie mieszka miłość, jest również świątynią, w której mieszka Bóg w istocie ludzkiej"[5].

Chociaż w tym kontekście przypominają się słowa św. Pawła o tym, że nasze ciało jest „świątynią Ducha Świętego" (1 Kor 6, 19), to pojęcie ducha u A. Lowena sprowadza się do szeroko rozumianej transcendencji. Może się ono wyrazić zarówno w przeżyciu mistycznym, jak i w orgiastycznym. W pierwszym – osoba poddaje sobie własne „ja", w drugim zaś ludzkie „ja" zostaje poddane fali energii i uczuć. Najpotężniejsze z nich przejawiaja się w ekstazie seksualnej. Tak więc „boska pasja miłości" wypełnia się w wyrafinowanym

---

[3] Por. H. S c h i p p e r g e s, *Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche*, w: *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, red. H. P e t z o l d, Paderborn 1986, s. 142n.

[4] Wzrost zainteresowania zjawiskami cielesnymi w psychoterapii widoczny jest w różnych szkołach psychoterapeutycznych. Stosując różne metody na ogół wszędzie traktuje się ciało jako istotny aspekt „ja", a człowieka jako mniej czy bardziej autonomiczną całość.

[5] A. L o w e n, *Duchowość ciała*, Warszawa 1991, s. 183.

przeżyciu seksualnym, a „duch" okazuje się środkiem do osiągnięcia większej przyjemności.

Aby uniknąć tych i podobnych niebezpieczeństw, nie można się zgodzić na zatarcie różnic między wymiarem biologicznym, psychicznym i duchowym człowieka. Największym bodaj grzechem wielu współczesnych ujęć filozoficznych i szkół psychoterapeutycznych jest zredukowanie duchowości do psychiki. Odróżnianie tych wymiarów nie musi się skończyć takim ich rozdzieleniem, które by nie uwzględniało biologiczno-psychicznych właściwości osoby.

Nieodzowna okazuje się tu natura osoby ludzkiej, której właściwe zrozumienie pozwala uniknąć zarówno biologizmu, jak i angelizmu w podejściu do cielesności ludzkiej. W sukurs przychodzi nam współczesny personalizm, który pragnie uchwycić takie istnienie natury, w którym wymiar metafizyczny osoby ujawnia się w podmiotowości człowieka, realizującej się w świadomej i wolnej działalności ludzkiej. Możliwość zbudowania takiej antropologii pokazał Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*[6]. Doświadczalny punkt wyjścia w opisie osoby stanowi tam materiał do budowy ontologii osoby.

Idąc tym tropem teolog musi nie tylko poznać biologiczno-psychiczną strukturę ciała, ale także uwzględnić znaczenie żyjącego ciała. Uczciwa analiza „mowy ciała" pozwala ujawnić działającego człowieka. Cielesność ujmowana w perspektywie osoby nie ogranicza się ani do biologii, ani nie pozwala uciec w bliżej nie określoną metaforyczność opisującą psychiczne doznania człowieka. Jest raczej najbardziej dostępnym człowiekowi terenem, gdzie potrafi on połączyć swoją „animalitas" ze zrozumieniem siebie, świata i drugiego człowieka. Cielesność ludzka odkrywa swą przejrzystość, gdy w opisie osoby uwzględnimy - oprócz biologii - związek rozumności z zaufaniem, wolności z ludzkimi lękami, miłości z konkretnym oddaniem się człowieka człowiekowi.

Wyjątkowości biologicznej ludzkiego ciała (wyprostowana postawa, specyficzny system równowagi, zdolność ruchowa kończyn, plastyczność instynktów, zdolności ludzkiego mózgu) towarzyszy niezwykłe bogactwo życia uczuciowego i – co najważniejsze – zdolność odwołania się do prawdy i miłości. Człowiek może zrozumieć działanie biologii w sobie i zintegrować ją z sensem własnego życia. W swej podmiotowości podejmuje odpowiedzialność za wszystko, co ofiaruje mu „natura", antycypuje przeznaczenie tak zwanego losu i kieruje współdziałaniem z innymi.

Naszym zdaniem nie ujmują adekwatnie ludzkiej cielesności zarówno ci, którzy twierdzą, że człowiek jest ciałem, ani też ci, którzy uważają, że człowiek ma ciało. Człowiek raczej odkrywa siebie w przezroczystości osobowej swego ciała. Mówiąc inaczej, człowiek „posiada" swoje ciało, o ile potrafi odkrywać podmiotowość „ja" w przedmiotowości ciała. Pomagają mu

[6] Por. kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

w tym uczucia, nastroje i namiętności. Najważniejsze jest wszakże zaufanie podstawowe, które – jak pokazują psycholodzy – jest niezbędne nie tylko w dzieciństwie. Towarzyszy ono ciągle świadomości człowieka i w ostateczności stwarza możliwość oparcia „ja" na samowiedzy budowanej w kontaktach ze światem i z innymi ludźmi[7].

W tak rozumianym człowieczeństwie cielesność wyraża znacznie więcej niż materialność ludzkiego ciała. Cielesność jest wyrazem samostanowienia człowieka w przyrodzie (wśród własnych instynktów), w czasie (historii) i we wspólnocie ludzkiej. W cielesności i poprzez nią wyraża się podmiotowość, historyczność i uspołecznienie osoby. W takim sensie cielesność jest przezroczystością osoby ludzkiej. Nieprzypadkowo w Grecji „osobę" wyrażano słowem „prosopon", które pochodziło od czasownika „widzieć", „być widzianym". Grecki termin określający osobę łatwo przybierał znaczenie oblicza i twarzy. Rzeczywiście bardzo wiele da się wyczytać z ludzkiej twarzy.

Tak rozumiana cielesność staje się niezwykle wdzięcznym polem obserwacji, analiz i refleksji. Odkrywamy w niej możliwość konkretnego ujęcia wolności ludzkiej jako odwagi afirmowania siebie (mogę), wolności wyboru (co mogę?) i przeżycia skończoności (dokąd mogę?). Nie do przeoczenia są tutaj podstawowe lęki człowieka, które P. Tillich usytuował na trzech płaszczyznach: ontycznej (lęk przed losem i śmiercią), duchowej (lęk przed pustką i bezsensem) oraz moralnej (lęk przed winą i potępieniem)[8].

Dążąc do wypełnienia swego przeznaczenia człowiek podejmuje trud istnienia; przejawia męstwo bycia, które musi znaleźć remedium na wszystkie lęki. W tym kontekście odnajduje się miejsce na analizę ludzkiej samotności, wstydu i poczucia winy oraz miłości. Ostatecznie człowiek odnajduje siebie tylko wtedy, gdy ma odwagę zaryzykować ofiarę z siebie dla kogoś, czyli przeżyć miłość. W miłości ukazuje się najwyższa moc ducha, ponieważ wtedy cielesność odsłania piękno i bogactwo osoby. Nie ma przecież męstwa bycia bez oparcia się na tym, komu czy czemu się ufa. Istotą tego oparcia jest zawsze miłość, która polega na totalnym oddaniu się Temu, który ma moc zabezpieczyć moje „ja". Zaufanie stwarza podstawę miłości, a miłość buduje mnie, stwarza mnie zdolnego do życia.

Zdaje się, że taka świadomość towarzyszyła Janowi Pawłowi II w czasie wygłaszania katechez środowych na temat pełnego sensu ludzkiej cielesności. Papież mówił: „Człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznie ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę. Jest przeto przy całej swojej cielesno-

---

[7] Por. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 65-69.

[8] Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, Paris 1983, s. 39-57.

ści, materialności [...] jak gdyby przenikliwe czy przezroczyste dla tego, kim człowiek jest (i kim ma być) dzięki strukturze świadomości i samostanowienia. Na tym właśnie opiera się podstawowe poczucie sensu własnego ciała, którego nie sposób nie wykryć w analizie pierwotnej samotności"[9].

CIAŁO STWORZONE I ODKUPIONE

Wspomniana przez Papieża „pierwotna samotność" oznacza biblijną samotność pierwszych ludzi, opisanych w konkretności ciała, wstydu, nagości. To, dlaczego ten język nie zawsze przekładał się na właściwe zrozumienie cielesności w teologii moralnej, nie jest przedmiotem naszych dociekań. Warto jednak przypomnieć, że myśliciele chrześcijańscy pierwszych wieków stanęli przed koniecznością przełożenia religijnego języka Biblii, opisującego ludzkie ciało poprzez realne odniesienia do Stwórcy, na głęboko odmienne kategorie kultury i języka grecko-łacińskiego. Poglądy Greków były w jakiejś części przesiąknięte platonizmem i gnozą. Cechowała je opozycja między duszą i ciałem (jako więzieniem duszy), traktownie duszy jako cząstki boskości, a zbawienia jako powrotu duszy do stanu tożsamości z Bogiem[10]. Olbrzymi wysiłek związany z tym przełożeniem nie dokonał się bezkarnie: teologia Ojców, a za ich sprawą także nauka Kościoła, została – częściowo – ukształtowana przez struktury myśli greckiej.

Nie znaczy to, że Ojcowie Kościoła nie dostrzegali pozytywnej roli ciała ludzkiego. Oprócz Orygenesa i Augustyna trzeba widzieć również naukę Ireneusza, Tacjana, Justyna, Teofila z Antiochii czy Cyryla. Ten ostatni pisał: „Nie wdawaj się z takim, który by ci mówił, iż ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem! Kto bowiem wierzy, że ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem i że dusza mieszka w jakimś obcym sobie naczyniu, ten się chętnie posłuży ciałem do nieczystości. O cóż jednak można oskarżać to podziwu godne ciało? Czyż mu co brakuje pod względem piękna? Cóż nie jest pełne sztuki w jego budowie? Czyż nie należy zwrócić uwagi na pełne blasku oczy, na ukośnie wystające uszy, bez przeszkody chwytające dźwięki, na nos i jego wydech i wdech, na podwójną funkcję języka, służącego smakowi i mowie, na w ukryciu pozostające, stale oddychające powietrzem płuca? Kto dał sercu ustawiczne bicie? Kto udzielił tyle żył i arteryj? Czyja mądrość powiązała kości i ścięgna?"[11].

Jakkolwiek ocenimy wrażliwość Cyryla na piękno ciała ludzkiego, to nie pozostawia on żadnych wątpliwości co do związku Bożego dzieła stworzenia

[9] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 31.

[10] Por. M. Benzo, *Świadomość a cielesność*, „Communio" wyd. pol., 1991, nr 1, s. 65n.

[11] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 67n.

z cielesnością człowieka. Nie można ponadto zapomnieć, że Syn Boży przyjął ciało ludzkie i posłużył się nim w realizacji dzieła zbawienia. W akcie stwórczym ciało człowieka zostało ukształtowane z prochu ziemi i przez to złączone z przyrodą. Wszyscy zostaliśmy zbawieni nie przez platoniczną miłość i posłuszeństwo. Logos nie stał się aniołem; Jego cielesność była miejscem objawienia się miłości „do końca", a posłuszeństwo owocowało męką. Wierzymy wreszcie w zmartwychwstanie ciała, co oznacza, że ostateczne wypełnienie ludzkiego losu nie dokonuje się tylko poprzez ratowanie ludzkiej duszy, ale poprzez zmartwychwstanie ciała, czyli całego człowieka, świadomego swych lęków i żywiącego się nadzieją[12].

Taka perspektywa historiozbawcza wywarła wpływ na wypowiedzi Magisterium Kościoła. Począwszy od Synodu w Toledo (ok. 401 r.) i w Braga (563), poprzez VIII Sobór powszechny (869-870) oraz Sobór w Vienne (1311-1312), aż do V Soboru Laterańskiego (1511), Kościół był konsekwentny w odrzucaniu wszelkiego dualizmu duszy i ciała. Wyrażało się to w niezgodzie na wyróżnianie mniej godnych części człowieka, w koncepcji duszy nieśmiertelnej jako formy ciała oraz w ujmowaniu Boga jako stwórcy ciała ludzkiego. Warto tu podkreślić, że choć język Magisterium często przesiąknięty był wyrażeniami filozoficznymi, to nie mógł przecież pominąć przesłania Biblii.

Biblijna antropologia opisywała zaś jedność psychofizyczną człowieka poprzez wzajemne odniesienia: b a s a r (ciało), r u a h (duch) i n e f e s (dusza). Żadne z tych słów nie jest oddzielone radykalnie w swym znaczeniu od innych. Antropologia starotestamentalna jest monistyczna w tym sensie, że ujmuje człowieka jako całość ożywioną przez Boga. Każde więc ze słów określa człowieka z pewnego punktu widzenia. „Basar" wyraża zewnętrzną postać, „nefes" – siłę życiową, a „ruah" – twórczą siłę, która pochodzi od Boga. Określa się pewien sposób życia, nie posiadanie czegoś. Człowiek jest więc ciałem ożywianym duchem życia. Dusza nie zamieszkuje w ciele, ale wyraża się poprzez ciało[13].

W tym duchu należy interpretować skomplikowaną antropologię św. Pawła, wyrażoną za pomocą s a r x, s o m a i p n e u m a. Przez „pneuma" Paweł oddaje otwartość człowieka na Ducha Świętego. Z jednej strony duch ludzki nie jest radykalnie oddzielony od Ducha Świętego. To przecież nasze ciało jest „świątynią Ducha Świętego" (1 Kor 6, 19). Z drugiej zaś strony Duch Święty pobudza człowieka nie tylko do modlitwy (por. 8, 26-27), ale i do miłości przynoszącej skutki wyliczone w Ga 5 i 1 Kor 13. Przeciwstawienie „sarx" i „pneuma" w człowieku ma więc o tyle tylko sens, o ile „sarx" określa to,

---

[12] Por. K. R a h n e r, *Der Leib in der Heilsordnung*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 12, Köln 1975, s. 407-427.

[13] Por. M r o c z k o w s k i, *Osoba i cielesność*, s. 98-104.

co ziemskie i ograniczone, natomiast „pneuma" – to, co niebieskie, należne Bogu i otwarte na Boga.

„Sarx" i „pneuma" określają człowieka przez wskazanie na dwa sposoby jego egzystencji: ziemski – cielesny oraz „niebieski" – otwarty na Ducha Świętego. Nie znaczy to, że istnieją dwie sfery, substancje czy wrodzone jakości człowieka. Istnieje – według Pawła – jeden człowiek, zdolny do wiary w Jezusa Chrystusa. Wiara obejmuje całego człowieka, otwiera go na Ducha Świętego i urzeczywistnia w nim obraz i podobieństwo Boże. Występujące u Pawła napięcie między „życiem w ciele" i „życiem w Chrystusie" można zrozumieć, gdy się wie, że Pawłowi nie chodzi o filozoficzny dyskurs na temat cielesności.

Paweł rozprawia o ciele w kontekście odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Jan Paweł II ujmuje to w następujący sposób: „W owym przeciwstawieniu «ciała» «duchowi» (Duchowi) oraz życia «według ciała» życiu «wedle Ducha» zawiera się równocześnie cała Pawłowa teologia usprawiedliwienia: wyraz wiary w antropologiczny i etyczny realizm dokonanego przez Chrystusa odkupienia, które Paweł w wiadomym kontekście nazwie również «odkupieniem ciała». Ma ono wedle Rz 8, 23 również swój wymiar «kosmiczny» (tak jak stworzenie) – jednakże w centrum jego jest człowiek: człowiek ukonstytuowany w osobowej jedności ducha i ciała. To w tym właśnie człowieku, w jego «sercu», a z kolei w całym jego postępowaniu owocuje Chrystusowe odkupienie dzięki tym mocom Ducha, które urzeczywistniają «usprawiedliwienie»: sprawiają to, że sprawiedliwość w człowieku «obfituje» (używając raz jeszcze wyrażenia z Kazania na górze, Mt 5, 20), «obfituje» tą miarą, jaką zamierzył i jakiej oczekuje sam Bóg"[14].

Oprócz „sarx" Paweł używa również słowa „soma" na określenie ciała. Znaczenie tego słowa bliskie jest pojęciu osoby. Nie chodzi tu jednak o osobę rozumianą indywidualistycznie, zamkniętą w sobie. „Soma" wyraża relacje człowieka zarówno do siebie samego, jak i do innych. „Soma" oddaje całą różnorodność członków złączonych w jednym organizmie. Św. Paweł jest twórcą teologii Ciała Chrystusa, które znajduje swoje przedłużenie w Kościele jako Ciele Mistycznym Chrystusa. Udział w Ciele Chrystusa polega na spożywaniu Ciała Pańskiego i przemianie ciała ludzkiego w ciało duchowe, które ofiaruje nam Zmartwychwstały. Ziemską i moralną konsekwencją tego jest „życie wedle Ducha". Paweł znajduje rozwiązanie największego bodajże dylematu człowieka: pogodzenia własnej indywidualności z koniecznością życia we wspólnocie. Oto w Jezusie Chrystusie wierzący staje się tym bardziej sobą, im bardziej złączony jest ze Zbawicielem i braćmi. W ten sposób św. Paweł kładzie podwaliny wielkiej tradycji, w której chrześcijańska cielesność

[14] J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 209n.

jest najbardziej przezroczysta: Eucharystia tworzy Kościół i Kościół tworzy Eucharystię.

W ten sposób dochodzimy do istoty teologicznego wymiaru cielesności. O ile w osobie – opisywanej filozoficznie – dostrzega się napięcie między niepowtarzalnością (centralnością w języku Plessnera) i otwarciem na innych, świat i historię (zaufanie podstawowe), to w doświadczeniu Jezusa Chrystusa chrześcijanin znajduje ostateczne rozwiązanie tajemnicy osoby: przezwyciężenie samotności i podjęcie odpowiedzialności za własny los. Już ze Starego Testamentu chrześcijanin wie, że każdy człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27). Choć jest bytem skończonym i – jak powie W. Kasper – wplątany jest w banalność dnia powszedniego[15], to jego serce jest niespokojne i poszukuje Boga. W spotkaniu z Jezusem Chrystusem, który jest doskonałym obrazem Boga niewidzialnego (por. Kol 1, 15; Flp 2, 6), dokonuje się ukonkretnienie religijno-moralne obrazu Bożego w człowieku.

Jezusowe posłuszeństwo Ojcu, które stało się „miłością do końca", buduje ludzką osobowość poprzez wiarę, nadzieję i miłość. W chrześcijańskim rozumieniu osoby zaufanie podstawowe należy pojąć jako zaufanie Bogu wchodzącemu w krąg ludzkiego poszukiwania sensu. Lęk przed bezsensem koi się poprzez powierzanie życia Bogu, którego codziennie się spotyka w wierze. Wiara jest jakby początkiem samostanowienia, potwierdzania sensu swego istnienia i poszukiwania celu. Jakkolwiek trudno jest zdefiniować życie, to przecież istnienie ludzkie nie może być ekstazą ku nicości. Jest uczestniczeniem w Mocy Życia, którą ofiaruje Duch Jezusa Chrystusa.

Oprócz wiary chrześcijanin wezwany jest do dawania – za przykładem Chrystusa – daru z siebie. Powinien przezwyciężać swój egoizm i agresję, oderwać się od logiki prawa i żyć logiką błogosławieństw. Zakłada to ciągłe nawracanie i skutecznie wyzwala od lęku przed winą i potępieniem. Wreszcie trzecim dynamizmem osoby jest nadzieja. Rodzi się ona ze spotkania z Duchem Świętym udzielającym chrześcijaninowi darów i charyzmatów. „My sami – pisze św. Paweł – którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha [...] całą istotą swoją wzdychamy, oczekując [...] odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni" (Rz 8, 23-24). Mocą Zmartwychwstałego Chrystusa i poprzez konkretyzującą się łaskę nadziei chrześcijanin nie tylko dostrzega wszystkie ludzkie nadzieje, ale umie oddzielić je od iluzji i obronić przed rezygnacją. Jest to jedyny sposób na przezwyciężenie lęku przed śmiercią i przemijaniem.

Wiara, nadzieja i miłość nie izolują życia ludzkiego od konkretnego wymiaru cielesnego. Otwierając człowieka na uczestnictwo w pełnym Życiu, umożliwiają ukonkretnianie Bożej łaski na wszystkich obszarach ludzkiej eg-

---

[15] Por. W. K a s p e r, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 254.

zystencji. Jeśli wcześniej wspomnieliśmy, że ciało ludzkie jest jakby przezroczyste i odsłania (a nie zakrywa) tajemnicę osoby, to poszczególne wymiary ludzkiej egzystencji cielesnej nie mogą nie mieć tego samego charakteru. To pozwala, według J. Ratzingera, mówić o tak zwanych sakramentach naturalnych w najszerszym sensie tego słowa[16]. Są to jakby „prasakramenty", które występują wszędzie i zawsze tam, gdzie ludzie żyją i komunikują się ze sobą. Ukonkretniają się one szczególnie w czterech momentach ludzkiej egzystencji: narodzeniu, spożywaniu posiłku, przeżyciu seksualnym i śmierci. Tutaj jakby ucieleśnia się strumień życia, w którym człowiek uczestniczy, ale nad którym całkowicie nie może zapanować. Biologiczne życie człowieka staje się jakby szczeliną, przez którą – jak mawiał F. Schleiermacher – wieczność spogląda na codzienność. Biologia i materia otrzymują w człowieku i poprzez człowieka nowe znaczenie: jedzenie staje się doznaniem obdarowania, stosunek seksualny – wyrazem miłości, narodziny – początkiem historii, a śmierć – źródłem nadziei lub rozpaczy.

Wcielenie Boga-Syna oznacza przyjęcie do jedności z Bogiem całego widzialnego świata. Dlatego jest czymś zrozumiałym, że w chrześcijańskiej sakramentologii – pojętej w sensie ścisłym – spotykamy siedem znaków związanych z najważniejszymi momentami życia ludzkiego: narodzinami, dojrzewaniem, małżeństwem, posiłkiem, chorobą, przeżyciem winy i podejmowaniem odpowiedzialności społecznej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia należy podkreślić, że te sytuacje zostają uznane za wyjątkowo godne, ale także w sposób typowo chrześcijański kwalifikowane. Poprzez wiarę człowiek włącza je w historię Boga, który jest Miłością i stał się ciałem. W sakramentach chrześcijanin odnajduje swoją identyczność podmiotową, przeżywa czas w łączności z historią zbawienia oraz trudzi się budowaniem wspólnoty karmionej Ciałem Pańskim. To wszystko broni go przed pustką bezsensu i trwogą rozpaczy.

MORALNA JAKOŚĆ CIELESNOŚCI

Dynamiczne ujęcie cielesności ludzkiej otwiera możliwość moralnego określenia wszystkich wymiarów życia ludzkiego. Nie pretendując tutaj – ze zrozumiałych racji – do wyczerpującego ich omówienia, pragniemy wskazać na dwa takie wymiary: przeżycie grzechu i winy oraz ludzkiej płciowości. Są to wymiary cielesności, w których szczególnie łatwo wpadano w skrajności: niedowierzania ciału lub łatwowierności w obchodzeniu się z nim. Warto przy okazji przypomnieć, że na straży przezroczystości ciała stoi moralna wrażli-

---

[16] Por. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1967, s. 9n.

wość człowieka, której nie należy pojmować emocjonalnie, ale też w żadnym razie nie można jej ograniczyć do zakazów i podejrzliwości. Moralność broni nas zarówno przed niedowierzaniem cielesności, jak i łatwowiernością w obchodzeniu się z nią.

Mówiąc o grzechu w kontekście ludzkiej cielesności wywołujemy natychmiast temat pożądliwości i winy[17]. Jednocześnie z punktu widzenia teologicznego grzech polega na zamykaniu się człowieka na działanie objawiającego się Boga. Człowiek, ukonstytuowany w akcie stwórczym do dialogu ze Stwórcą, zamyka przed Nim swoje serce. Tym samym próbuje budować własną historię na marginesie historii zbawienia. Istota grzechu polega więc nie tyle na przekraczaniu prawa, ile raczej na zanegowaniu realizacji podstawowej relacji Boga do człowieka. Zostaje zburzona podstawa życia – zaufanie podstawowe, to, co umożliwia w ogóle rozwój osoby, czyli samoidentyfikację „mnie" z moim „ja".

W takim ujęciu grzechu nie należy uwypuklać roli ciała jako czynnika zła i słabości moralnej. Nie można religijnego pojęcia cielesności u św. Pawła mylić ze zmysłowością w sensie ontologicznym. To wewnątrz człowieka, a nie w jego ciele, następuje przesilenie „życia wedle ciała" i „życia wedle Ducha". Dlatego – w kontekście grzechu – należy odróżnić przynajmniej trzy znaczenia pożądliwości. Pożądliwość w szerokim znaczeniu – pożądanie – realizuje się jako uświadomiona reaktywność naszego ciała. Są to odruchy i popędy. W węższym znaczeniu pożądliwość oznacza życie uczuciowo-zmysłowe poddawane samokontroli. Są to uczucia, nastroje i namiętności.

Dopiero na tym tle można pokusić się o zrozumienie pożądliwości w teologicznym znaczeniu. Oto samostanowienie człowieka jako osoby związane jest z „trudem istnienia" i wymaga „męstwa bycia". Zawsze pozostaje napięcie między tym, kim człowiek jest, i tym, kim powinien być. Wiele pozostaje w nas „nieosobowego", nie wypełnionego światłością miłości. W biblijnym opisie spotkania pierwszego człowieka z Bogiem (por. Rdz 3, 7n.) mowa jest o narodzinach grzechu, którego skutkami są wstyd i lęk. Człowiek wstydzi się, ponieważ zagrożone jest jego spełnienie. Stąd wypływają lęki, które mogą przekształcić życie ludzkie w rozpacz i trwogę. Wraz z grzechem zrodziło się w człowieku napięcie – ciało pożąda przeciw duchowi (por. Ga 5, 17). To jest właśnie pożądliwość w sensie teologicznym. Występuje ona we wszystkich sferach egzystencji, ale najbardziej weryfikowalna jest w chęci posiadania, pożądania seksualnego i pychy. Św. Jan mówił o „pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pysze tego świata" (1 J 2, 16).

Takiej pożądliwości można się przeciwstawić. Grzech pierworodny nie polegał przecież na całkowitej ruinie ludzkiej wolności. Dlatego człowiek się

[17] Por. M r o c z k o w s k i, *Osoba i cielesność*, s. 179-193.

wstydził, a więc jednocześnie poznał i odczuł to, co zagraża jego identyczności. Doświadczenie pożądliwości – w sensie teologicznym – nie pozostawia człowieka pasywnym wobec losu. Jest to bardziej oczywiste w świetle odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa. Z perspektywy mocy Zmartwychwstałego wina człowieka zawiera się między stanem odkupienia i lękliwym sposobem jego realizacji. Mówiąc o winie nie można zapomnieć o „powinnym" (debitum), a więc o egzystencjalnym doświadczeniu człowieka odkupionego, który wierząc Jezusowi Chrystusowi, powinien nadawać sens swemu życiu w wymiarze indywidualnym i społecznym. Nadawanie sensu polega na „życiu w Chrystusie", praktykowaniu cnót teologalnych, czyli wiary, nadziei i miłości.

Dopiero w tym kontekście można mówić o winie jako „reatus" czy „culpa" (przewina), czyli „spełnionej wewnętrzności grzechu" (P. Ricoeur). W podejściu do niej należy wystrzegać się zarówno nieuwzględniania psychologicznych praw rozwoju człowieka, jak i nadmiernej wiary w psychologiczne metody likwidacji poczucia winy. Chrześcijanin musi pamiętać, że Bóg daruje winę grzechu pod warunkiem jej wyznania, żalu i czynienia pokuty.

Drugim obszarem cielesnej realizacji osoby, któremu poświęcano i poświęca się wiele uwagi, jest płciowość[18]. To właśnie związek kobiety i mężczyzny w małżeństwie nazwany został przez Jana Pawła II „sakramentem najpierwotniejszym". Dlatego w stawaniu się dwojga „jednym ciałem" (Ef 5, 31) należy odkryć duchowość płciowości ludzkiej. Jest bowiem czymś oczywistym, że język ciała ludzkich gestów seksualnych jest wyraźnie ambiwalentny: wyraża zarówno czułość, jak i przemoc, łagodność i siłę, otwarcie na drugą osobę i egoizm zamknięcia się w sobie, ekstazę i narcyzm, zdolność do daru i zazdrość przywłaszczenia.

Duchowy wymiar płciowości polega na takim sposobie jej przeżywania i wyrażania, który wiedzie ku łagodności, czułości i wierności. Człowiek, stając wobec tajemnicy ciała drugiej osoby, uświadamia sobie, że tajemnica ta nie jest jego własnością; jest więc łaską i darem. W miłości przenikającej seksualną mowę ciała pożądanie przechodzi stopniowo w pragnienie bycia z drugim, pieszczota przemienia się w czułość, a siła w łagodność. Duchowość takiego przeżycia kończy się zdumieniem wobec tajemnicy i piękna człowieka, którego się kocha. Jest to zdumienie podobne do tego, które wyraził pierwszy człowiek na widok niewiasty (por. Rdz 2, 23-25). Autor zaś Pieśni nad Pieśniami pisał: „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust! Bo miłość twa przedniejsza od wina [...] Pociągnij mnie za sobą! Pobiegnijmy! [...] Cieszyć się będziemy i weselić tobą, i sławić twą miłość" (1, 2. 4).

Taki opis miłości dopełnia się w ujęciu teologicznym. Osobowe zjednoczenie dwojga ludzi w miłości znajduje potwierdzenie w Biblii jako pełne sensu

[18] Por. tamże, s. 195-226.

i błogosławione przez Dawcę Życia. Piękną syntezę biblijnego rozumienia związku mężczyzny i kobiety stanowią słowa z Rdz 2, 24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem". Do tego zdania nawiązał Jezus w czasie rozmowy z faryzeuszami o nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19, 3-8). Pojawia się ono również w słynnym fragmencie Listu do Efezjan (por. 5, 31), w którym związek męża i żony odniesiony został do związku między Chrystusem i Kościołem.

Zjednoczenie dwojga osób w miłości nie niweluje podmiotowości kobiety i mężczyzny. Stają się sobą tym bardziej, im pewniej przekraczają granicę samotności w miłości oblubieńczej. Właściwość „oblubieńcza", czyli zdolność wyrażania daru, przezwycięża wstyd, stwarza podstawę stałości zjednoczenia i odnajduje się w owocu wzajemnego obdarowania, czyli zrodzonym potomstwie. Takie cechy stawania się „jednym ciałem" pozwalają właściwie spojrzeć na kobietę, ocenić skrajne twierdzenia współczesnego feminizmu i zarysować chrześcijańską perspektywę czystości.

Chrześcijanin nie może zapomnieć, że ostatecznie nie w podświadomości, w libido czy w dziedziczności znajduje się źródło kierowania ludzką energią seksualną. Wszystkie „uczynki nieczystości" są dziełem człowieka poddanego trojakiej pożądliwości. Jednak od chwili, kiedy mieszka w nas Duch Boży (por. Rz 8, 5-10), a ciało jest „przybytkiem Ducha Świętego" (por. 1 Kor 6, 19), człowiek otrzymuje dar czci i nie musi hołdować własnemu egoizmowi seksualnemu. Integracja daru czci w osobowości człowieka zobowiązuje do ciągłego dorastania emocjonalnego i osobowego.

Samo ciało pomaga w dojrzewaniu poprzez uczucie wstydu. Teologiczne rozumienie wstydu wykracza jednak poza psychologię uczuć. Wstyd broni pierwszeństwa „powinności bycia" przed zwyczajnym byciem natury. Wstyd – w ujęciu teologicznym – jest jakby echem pierwotnej niewinności człowieka i dlatego służy obronie jego godności. Chrześcijańska czystość, jako odmiana cnoty wstrzemięźliwości, wyraża się cierpliwością oczekiwania, zdolnością rozróżniania głębi uczuć i trwałością przymierza małżeńskiego. Cierpliwość oczekiwania oczyszcza ludzkie pożądanie i pozwala mu dojrzewać. Umiejętność rozróżniania głębi uczuć gwarantuje pieszczocie, pocałunkowi i współżyciu seksualnemu właściwe im miejsce. Wierność natomiast zapewnia budowanej przez gesty ciała miłości trwałość i niezniszczalność.

Taka miłość jest najpiękniejszym bodaj przykładem zafascynownia cielesnością, które nigdy nie uprzedmiotowi jej, nie zbanalizuje i nie zbezcześci. Pięknie pisze o takiej fascynacji H. Poświatowska: „Żyj – mówiłeś – jesteś promieniem słońca schwytanym w barwę kwiatu. Jesteś miękkim dotykiem skrzydeł pszczoły jesteś wąskim źdźbłem trawy brzękiem chrabąszcza – mówiłeś – żyj. [...] Usprawiedliwiasz wszystko i cień i ptaka bo wszystko potrzebne tobie. Po co mówisz: żyj jak ptak jak pszczoła jak liść gdy to wszystko jest tobą

i tobą. Tak powiedz – żyj dla mnie żyj abym mógł całować twoje palce pachnące rumiankiem i szyję podobną do kwiatu. I brwi jak liście. I usta.

Wtedy włosy rozczeszę żółtym grzebieniem położę na poduszce ręce uspokoję. I będę żyła! Dla ciebie”[19].

---

[19] H. P o ś w i a t o w s k a, [*Żyj – mówiłeś*], w: *Wiersze wybrane*, Kraków 1989, s. 245.